

(以下続へ)

註① John Brough, "Thus Have I Heard...", BSOAS, vol. XIII Part 2, London, 1950, pp. 416~426.

② この問題に関しては梶山雄一博士によって修正意見が提出されている。

梶山雄一「かく世尊は語られた……」(『国訳一切経月報三蔵』130' 後『三蔵集』第四輯、大東出版社、昭和五三年、八一〜八八頁)。

③ ekaṃ samayaṃ の語が完全に残存しているのは Mahāparinirvāṇasūtra (ed. by E. Waldschmidt, Teil I p. 77) である。この形に復元されているのは Gandhastūtra (ed. by E. Waldschmidt, Drei Fragmente Buddhistischer Sūtras, aus den Turfanhandschriften, 1968, p. 20)。

更に eksamayaṃ と校記されている例が Candhasūtra に見られる。(ed. by E. Waldschmidt, BSOAS, 1970) 同く Salyasūtra (Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, Teil IV p. 182)。

④ 註釈文献になると、種々の曲用が用いられている。「或る時」の意味の語を Dhp A を例に検索すると、次のような語が用いられている。

ekam samayaṃ	vol. I p. 427
ekasmiṃ hi samaye	vol. III p. 163, 199, 264, 314, 388, vol. IV p. 15, 192, 232
ekasmiṃ hi divase	vol. III p. 410
ekasmiṃ kira divase	vol. IV p. 9
ekasmiṃ kira kāle	vol. IV p. 53

⑤ DA vol. I pp. 32~33 取意。

⑥ 森祖道『ペーリ仏教註釈文献の研究』山喜房、昭和五九年、二六三頁参照。

⑦ Kaccāyana-pakaraṇa (ed. by E. Senart, JA, Paris, 1871) Chap. III 26-28, 26-47 などそれぞれ Ac ṇ Loc が Kāla を示す場合の格として用いられることを解説する。この Ac 前者は

Kāladhānaṃ accantasanyoge dutiyā viharti hoti //

māsaṃ adhiṭṭhe, yojanaṃ kalaṇaṃ kaṇṭhaṃ gacchati.

とあり、Buddhaghosa の理解と等しい。

## 中世における往生の「証」について

笹田 教 彰

鎌倉時代に編纂された無住の『沙石集』には、つぎのような説話が収められている。高野ノ通世聖共、臨終スル時、同法ヨリアヒテ評定スルニハ、ヲボロゲニ往生スル人ナシト云リ。或時、端座合掌シ、念仏唱ヘテ引キ入タル僧有リケリ。是レコソ一定ノ往生人ヨト沙汰シケル。或ル上人ハ、是レヲモ往生ト定メガタシ。其故ハ、実ニ来迎ニ預リ往生スル程ノ者ハ、日此アシカラン面モ心地ヨキ気色ナルベキニ、眉スデ、ガヒテ物ササマジゲナル面ザシ也。魔道ニ入りスルニヤトゾ申サレケル。一兩年ノ後ニ、人ニ託シテ、魔道ニ落タル由語リ侍リケリ。彼ノ上人カシコク見トガメラレケリ。<sup>①</sup>

ある時、高野の通世聖のなかに、端座合掌し、念仏を唱えながら息を引き取った僧侶がいたのであるが、その僧侶が確かに往生を遂げたかどうかということについて、その判断が別れたのである。「端座合掌シ念仏唱ヘテ引キ入」という臨終の様に、往生の「証」を見、「一定ノ往生」と評定されたものの、ある上人(広本系諸本では「木旗ノ恵心坊上人」とする)は、本当の来迎に預かったのならば、「眉スデ、ガヒテ物ササマジゲナル面ザシ」という悪相を現するはずがないという理由から、「往生ト定メガタシ」という判断を下したのである。結果は、後者の判断が正しかったわけで、当の僧侶は魔道に落ちてしまっていたのである。

本当の来迎に預かれれば、「日此アシカラン面モ、心地ヨキ気色ナルベキ」であるという、臨終時の形相に関心がよせられている点は興味深いが、その背後には、往生の「証」をめぐる深刻な問題が存していたように思われるのである。ましてや世俗を離れ、往生浄土の行を旨としている通世の聖たちであればこそ、往生の素懷を遂げるための身心の準備はできていたはずであろう。ところがここでは、端座合掌し、念仏して終わったものの、それが決定往生の「証」とはならなかったのである。従ってそのような同法の臨終の様(往生の可否)に対する疑視が、「ヲボロゲニ往生スル人ナシ」——つまり、往生は並々のことでは遂げることができないのだという共通の認識を形成させるに至ったのであると考えられよう。往生浄土の素懷を遂げるということは、容易ならざることだったのである。

周知のように、慶滋保胤の『日本往生極楽記』を嚆矢として、『続本朝往生伝』・

『拾遺往生伝』・『後拾遺往生伝』・『三外往生伝』・『本朝新修往生伝』と、平安中末期に順次編纂された『往生伝』は、中世になると一二の例外を除いてまったく作られなくなつてしまつた。その理由については種々の見解が示されている。例えば西口順子史は、前記六種の『往生伝』の記述内容を分析し、そのメルクマールを「臨終行儀もさることながら、中心は奇瑞と夢告であつた。」と判断したうえで、中世における法然・親鸞・一遍の登場によつて、決定往生の証であつた奇瑞は不必要となり、「浄土教における奇瑞が問題の対象からはずされたのは、〈信〉が往生のきめてとなり、さらに〈信不信を問わず〉救済されるのであるという確信の成立によつてである。それは、中世往生伝類がほとんど作られなくなつてしまつたことから明らかである。」と結論された。また池見澄隆氏は、「『往生伝』なる書名の著作がみられないことは、ただちに往生伝的な世界に対する期待や要請がゼロになつてしまつたことを意味するのであろうか。」という問いを掲げ、近世に再び『往生伝』類が編纂されるようになることまでも視野に含められたうえで、法然の「善知識にあはずとも、臨終おもふ様ならずとも、念仏申さば往生すべし。」という言葉に代表される思想的な立場が、「往生伝の撰述意図——いかにして正念に住し、いかなる来迎（奇瑞）を得たか——そのものを軽視するものであ」り、「臨終行儀の意義を下落させるのにじゅうぶんであつた」とされ、「論拠をふまえたうえでの明確かつ強力な方向づけが法然によつてなされたことが、〈往生伝〉の書名をもつ文獻がつかれなくなつた、もつとも大きな要因であると思われる。」と結論されている。

両氏の見解を比較した場合、中世に往生伝が作られなくなつた理由を、——奇瑞を不必要なものとし、「平安浄土教的臨終観をくつがえす」——新たな論理の出現に求めるといふ点においては揆を一にしているといえよう。ただ池見氏も指摘されているように、法然の門下においてはさえ、師法然の思想（臨終観）は、そのまま継承されたといへず、また『法然上人伝記』（『九巻伝』）や『法然上人行状絵図』に収められている専修念仏者の伝記や、あるいは、『発心集』や『沙石集』といった、中世の仏教説話集に収められている往生譚のなかには、平安時代の往生伝的世界（臨終正念による往生への希求）が、そのまま踏襲されており、さらに冒頭に掲げた説話の内容（臨終の悪相→入魔道）からも窺えるように、「臨終おもふ様ならずとも、念仏申さば往生すべし。」という、法然によつて示された救済の論理が、十分に受容されていたかどうかは、俄に断定することはできないだらうと思われる。

中世に往生伝が作られなくなつた理由は、一方では、確かに両氏の指摘されるような、新たな論理の出現がその一契機をなしていると考えられようが、現実のレベルでは、冒頭に掲げた説話の内容からも窺えるように、臨終正念や種々の奇瑞といった往

生の確証が、確証たりえなくなり、『往生伝』が示し得た往生者の規範が規範たりえなくなつてきている状況が存したのではないかと思われるのである。

同じく『沙石集』には、つぎのような説話が載せられている。

中比、ナニカシノ宰相トカヤ聞ヘシ、才覚モ優ニ賢人ノヲボヘ有リケル人、出家シテ高野山ニ隱居シ、念仏ノ行ヲムネトシテ、真言ナンドモ伺ヒテ、道心者ノ聞有ケリ。平生ノ願ニ、最後ノ時、念仏ノ数返ハ時ニヨルベシ。正ク最後ノ十念ヲバ、ノドカニ、心ヲスマシテ唱ヘ、第十ノ念仏一返ヲバ、殊ニ声打チ上、思ヒ入レトノビ／＼ト申テ、醵テ引キ入ラバヤト念願ノ、願ノ如ク、少シモ不違ハ、念仏シテ息絶ニケリ。其後一兩年有テ、同法ノ僧、物狂ハシク口走りテ、様々ノ事ヲ聞ケバ、彼入道ノ霊也。スガタコトバザシ少シモタガハズ。同法共思ハズニ覺ヘテ、御臨終目出カリシカバ、決定ノ御往生トコソ、心安ク思フヘルニ、何カナル御事ニテ、カクハ御座ト云ヘバ、年来思フミ願シ事ニテ、十念ハセシカドモ、妄念ノ残リテ往生モシソコナヒヌル也。其故ハ、当世ノ御マツリゴトノ濁レル事、常ニ心ニカ、リテ、我レ其ノ官ニ有テ、其ノ事ヲ引キ直サバ、サリトモ是程ノ事ハアラジナンド、用ナキ事、ヤ、モスレバ心ノ中バカリニ、人シレズ思ハレシ妄執忘レガタクシテ、カ、ルヨシナキ道ニ入レリトゾ語リケル。

この説話に関して注意しておきたいことは、第一に、この宰相の臨終がかねてよりの願と寸分たがわず、念仏（最後の十念）のうちに終わつており、同法たちが「御臨終目出カリシカバ、決定ノ御往生トコソ、心安ク」思つていたと語っていること——つまり、宰相の臨終の様相は、それを看取った第三者には、まぎれもなく決定往生の「証」であると受け取られていたことである。第二に、この宰相が魔道に落ちた理由は、妄念にあつたわけだが、それが「ヤ、モスレハ心ノ中バカリニ、人シレズ思ハレ」ていたということ——換言すれば、当事者以外には知り得ない「心ノ中」が魔道へ導く結果をもたらしただけのことである。従つてこの説話からは、平安時代の『往生伝』が示してきた、往生の「証」が、もはや「証」たり得なくなつてしまつてゐることが看取されよう。

無住自身、この「ナニカシノ宰相」が魔道に落ちてしまつていたことについて、つぎのような解釈を与えている。

世ヲ捨テ、深キ山ニスミ、実ノ道ニ入レドモ、思ヒソミヌル妄念ハ、捨テガタキニコソ。マシテ塵勞ノ中ニシテ、心ニゴリ、妄縁ニ對着セバ、道ニ遠カラシム事無疑ヒ。サシモ賢人道心有リト聞ヘシ上、其ノ執心モ、世ノ為、人ノ為、利生ノ一分ニテモ有リヌベシ。アナガチニ罪有ルベシトモ覺ヘドモ、実ノ道ニ入ル時ハ、法執トテ、仏法ヲ愛スルマデモ障リ也。マシテ夢幻ノ世ノマツリゴト、

心ニカクルニモタヘヌ事ヲ、常ハ思ヒツバケン。イカデ観念ノ心モ乱レザラン。念仏ノサマタゲニモ成ルベシ。無レ由道ニ入りナン事モコトハリ也。サレバ人ノ臨終ハ知りガタキ物也。

「賢人道心有り」という「聞へ」があらうとも、「御臨終日出」たしと思われていようとも、第三者にはおしはかることができない「心ノ中」（「妄念」）が、不往生をもたらすのであるという現実を前にして、「人ノ臨終ハ知りガタキ物也。」という無住の述懐には、「往生不定」という思いが込められているのではないだろうか。さらに無住はつぎのように記している。

高野ニ有リケル古上人ハ、弟子アレバ、往生ハセンズラン、後世コソヲソロシケレト云ケル。子息弟子ナンドハ父母師長ノ臨終ノアシキラモ、有リノマ、ニ云ンモカワユク覚ユルガニテ、ヨキ様ニ云ヒナス、由無キ事也。アシクハ有リノマ、ニ云テ、我モ丁寧ニ訪ヒ、ヨソマデモ哀レミトブラワンコソ、亡魂ノ助スカル因縁トモ成ルベケレ、末代ハ多ク往生トノミ云ヒアヘリ。

つまりこの箇所では、ある高野の上人が、弟子たちがいれば、往生はするだろう（自分たちの師匠は立派な往生を遂げたと言ってくれるだろう）が、（実のところは魔道に堕ちているかもしれないのであるから、）後世こそおそろしいのである、と語ったことをうけて、無住は、子息や弟子たちがいれば、自分たちの父母や師匠が、たとえ臨終に悪相を現じて終わったとしても、それをありのままに伝えるのが恥ずかしくて、目出たき往生であったかのように繕って言うのはいわれのないことである。悪相を現じたのならば、それをありのままに言つて、自らをして、また他をして追善供養をする方が、亡者の助かる因縁となるのであると主張しているのである。従つて「末代ハ多ク往生トノミ云ヒアヘリ。」という言葉には、たとえ臨終を看取ったものが、口々に往生を遂げたとは言つても、実際のところは、その当事者にしかわからないのであるという事実が、ここでも示されていると思われるのである。

平安時代に作られた各種の『往生伝』は、往生人の平生の行業を記し、臨終の様ならびに様々な奇瑞によつて構築されていた。しかしながら、それら平生の行業が必ずしも決定往生を約束せず、また臨終を看取る第三者によつて感得された往生の「証」が、「証」たり得ない現実を前にしては、『往生伝』編纂の意図は泡沫に帰さざるを得ないだろう。中世において『往生伝』と名のつく書物が作られなくなった理由の一つには、このような事情が存したのではないだろうか。

註① 京都大学蔵『沙石集』巻九。以下の引用はすべてこの写本による。なお、本文の引用に際しては、漢字の一部を現行のものに改め、句読点ならびに清濁は任意に施した。また「上へ」の「へ」等、一部の送り仮名を省略した。

② 西口順子氏「浄土願生者の苦悩——往生伝における奇瑞と夢告——」『往生伝の研究』所収。

③④⑤⑥ 池見澄隆氏「救済から葬送へ」『日本人の仏教』6「仏教の歩んだ道Ⅱ」所収。

⑦ 大橋俊雄氏「九巻伝における往生伝と往生論」『仏教論叢』第30号所収。

⑧ たとえば『沙石集』には、「常州ニ、真壁ノ敬仏房トテ、明遍ノ僧都ノ弟子ニテ、道心者ト聞ヘシ高野聖也ケリ。人ノ臨終ヲヨシト云フモ、イザ心ノ中シラズト云ケル。」とあり、ここでも「心ノ中」が往生の可否を左右するものとして問題視されているのである。また『発心集』（新潮日本古典集成本）巻三の八「蓮華城、入水の事」には、「終り正念にて罷りかくれん事、極まれる望みに待てるを、心の澄む事、入水して終り取らん」と思ひたつた蓮華城という聖が、いざ水に入らんとした時に、「口惜しと思ひし一念によ」つて、「すずなる道」（「魔道」）に堕ちてしまった話を記したあと、それを宿業であつたとしながらも、「人の心はかりがたき物なれば、必ずしも清浄・質直の心よりもおこらず。或いは勝他名聞に住し、或いは憍慢・嫉妬をもとして、愚かに、身燃・入海するは浄土に生まるるぞとばかり知りて、心をはやるままに、かような行を思ひ立つ事し侍りなん。」とし、さらに「諸々の行ひは、皆我が心にある。みづから勤めて、みづから知るべし。よそにははからひがたき事なり。」と記しているのである。ここには『沙石集』とは若干異なるが、外面的な行業よりも、心のありよう（「心ノ中」）こそを重視する立場が、窺えるのであつて、それは「閑居友」や、明恵の思想なども相通じているのである。そこに中世的な特質を指摘することができるだろう。

⑨ たとえば、高木豊氏は、観尊の遺文のなかの一節「稟承嫡々行者多堕在魔道猶如身子。将非魔作仏惱乱我心耶。已経年月未生決智」を引用して、「稟承嫡々行者といえども魔道に堕在するのはなぜかという疑問を観尊は長い間抱き続けていたのだ」とし、それはすぐれた稟承嫡々の行者たちに、往生の証とされた臨終正念や瑞相がなく、むしろ逆に臨終散乱や悪相があつたことを見続けたためであつたとされている。（高木豊氏「鎌倉仏教にみる変革と伝統」『鎌倉仏教史研究』所収）すぐれた行者が何故往生できずに魔道に堕ちてしまったのかという疑問＝眞の往生に対する不安は、無住ひとりに限ったことではなかったのである。